(۳)
تهلیلیّه
(در اثبات واجب و توحید)
ملّا جلال الدین محمّد دوانی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

آفتاب جمال قِدَم از آن متعالی است که خفافیش ظلمت سرای حدوث، به نظر کلیل فکر و نظر، مطالعهٔ سُبُحات انوار آن تواند نمود، لاجرم در وصف آن هر معنی که عقل تصوّر نماید و هر صورتی که در خیال درآید کرَمی السِهَامِ فی جِنحِ الظلام خواهد بود، و در آن مقام که نکته دان «أنا أفصَحُ» ندای «لا أُحصِی ثناءً عَلَیکَ» در دهد، ابجد خوانان مکتب دانش و بینش را مجال سخن چه ماند.

پس الیق آنست که دست تشبّث به اذیال معذرت «ماعَرفناکَ حَقَّ مَعرِفَتِک» زده سر عجز به گریبان قصور درکشند، تا از آنجا که کمال رحمت اوست قصور خاک نشینان کوی نیستی را به محض فضل خود تلافی فرماید.

اللهمّ أنت کما أنت، نحن عاجزون عن درک کمالک، واقفون دونَ سُرادقات جلالک، فاجذبنا بجواذب العنایة إلیک، و خلّصنا عنّا کی نُثنی بک علیک، بل تُثنی أنت علیک، بل تکون أنت أنت، بحقّ عین الأعیان، و إنسان عین الإنسان، محمّد و آله و أخوانه من ذوی الأعیان.

امّا بعد، در این وقت که نقّاش کارخانهٔ تصویر، لوحهٔ سبزنگار بهار بر لوح غبرا کشیده بود، قوای بوقلمون آسای نامیه، لحظه فلحظه رنگی تازه می‌نمود، و لطف هوا دم از نفس عیسیٰ می‌زد، و درختان شکوفه دار موسیٰ‌وار ید بیضا می‌نمودند، و بسیط چمن نشان از سجّادهٔ خضر می‌داد.

شبی به هنگام آنکه خرگاه کحل فام ظلام را برسم پیش منزل سلطان قمر بـه صحرای گیتی زدند، و نه طبق گردون نثار مقدم او را از جواهـر زواهـر نـجوم پـر

کردند، من در کُنجی نشسته در بر اغیار بسته، و دیدهٔ اعتبار گشوده بـودم، و در بدایع آیات ارضی و سماوی تأمّل می‌نمودم، و چنانچه دأب تیزبینان دیده بـاز باشد در اثر مؤثّر می‌دیدم، و به نوعی که شیوهٔ چالاکان راه طلب باشد، از صنع به صانع سفر می‌کردم، و از نقوش مختلفهٔ اکوان اصل کار باز می‌جستم، خلوت خانه حواسّ از هرگونه اسباب صور پرداخته در زوایای کمون منزوی بـودم، و چـون سواد چشم از خود مختفی که ناگاه از مهبّ عنایت بی علّت نسیم الطاف وزیدن گرفت، و مشام جان را به شمامهٔ: «إنّ اللّه فی أیّام دهرکم نفحات، ألا فتعرّضوالها» معطّر گردانید، زبان وقت به فحوای این بیت مترنّم شد:

نسیم دوست می‌یابد چراغـم　　　خـیال گـنج مـی‌بندد دمـاغم

نوعروسان لطایف کلمهٔ توحید، که مخدرّات حرم نشین خـاندان نـبوّت انـد، بردیدهٔ دل در جلوه گری آمدند، هر لحظه از عشوهٔ دلاویز ایشان صاحب نظران دل و جان را وجدی حاصل می‌شد.

و هر لحظه از کؤوس غمزه‌های شوق‌انگیز ایشان دردی کشان خم خانهٔ تجرید را نشاط دیگر می‌رسید و هر لمحه از عشوه‌های دل آویز ایشان صاحب نظران دل و جان را وجدی از نو حاصل می‌شد. گاه صورت رقمش ظلمات صفت از آب حیوان لطایف نشان می‌داد، و سواد هیئت کتابتش چون سواد خط بتان مـهوش دیدهٔ خیال را خاصیّت کحل الجواهر می‌بخشید. و گاهی صوت کلامیش قـوّت سامعه را از غایت نشاط، به سماع در می‌آورد، و گاهی عفایف ملکوتی حـقایق معانیش، که حُورٌ مَقصوُرَاتٌ فِی الْخِیاٰمِ وصف الحال ایشان است، از تُتُق عظمت و حُجُب عزّت رخ می‌نمودند، و غوغا در شهرستان دل و جان می‌انداختند، و در مقام جلوه گری مضمون این چند بیت می‌نمودند:

مـــائیم کـــافتاب غـلام جـمال مـاست　　صدعید نو در ابروی همچون هلال ماست

روشـــن کـــه مـــی‌نماید از آئینهٔ سـپهر　　آن آفـتاب [نیست] خیال جمال ماست

آن عاشقی که روز و شب اندر خیال ماست   او خود نماند آنکه تو ببینی خیال ماست
از عشق ما کسی نزید و آنکه می‌زید   آن کاهلی زغمزهٔ آفت سگال ماست

دل مجروح کلیم‌وار به مقتضای خرّموسیٰ صَعِقاً ازجام حقایق سرمست شده. و طور نمایش اغیار، بر وفق فلمّا تَجَلّیٰ رَبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً از سطوت انوار قاهرهٔ آن حقایق اندکاکی یافت.

زعاصفات قضا بحر قهر موجی زد   نهنگ عشق فرو برد طور و موسیٰ را

خواستم که ثواقب معانی چند، که اوّل ظهور ایشان از افق دل این حقیر بوده، به حکم سلطان وقت و قهرمان زمان، به مدد کلک بیان از حجاب عزّت و کمون، به سر حدّ ظهور و عیان رساند؛ چه اتّفاق انکشاف امثال این حقایق از خصایص اوقات تواند بود، و به مشاعل نیّرات حجج و برهان و قنادیل دلیل و بیان راه به نهانخانهٔ اسرار نبوّت نتوان برد.

این روشنی زپرتو نور هدایت است   دود چراغ مدرسه این نور کی دهد

و شروع در ترصیص این رساله رفت مرتّب بر دو مقام و در هر مقامی دو موقف، به حمداللّه ـ تعالیٰ ـ که معارف ذوقیش بر وجهی واقع شد که هوشمندان دانا، که صرّافان بازار معارفند، اگر به معیار ذوق سلیم بسنجند، به تمام عیاری آن ظاهراً قائل آیند.

و مباحث علمی و رسمی بر نهجی گزارش یافت، که ممارسان صناعات نظری را، قیاسا مجال جدال نماند، و لَیسَ البَیٰانُ مِثلَ العِیٰان.

و معنون شد به نام حضرت خسرو رایت، اسکندر حشمت، فریدون بسطت، انوشیروان معدلت، افلاطون حکمت، آنکه طاق بلند رواق گردون بیت الشرف او را آستانه‌ایست، و بنای رحب الفضای کون و مکان نزد همّت او میهمانخانه‌ای، صاحب دولتی، که انوار سعادت از نواصی احوال او چون آفتاب عالمتاب ظاهر است، و آثار نجابت از فحاوی اقوال او چون ظواهر مدلولات وضعی الفاظ باهر. کریم الخلقی که:

اگر دیگران کاصلشان آدمی است همه مردمند، آن همه مردمی است

پاک سرشتی که در شجرهٔ طیّبهٔ استعدادش، معنی یَکَادُ زَیتُها یُضِیءُ وَلَولَم تَمسَسهُ نارٌ مترائی می‌شود، بلند همتی که با وجود تهیّؤ اسباب عشق و کامرانی صحبت دانایان اهمّ مهمّات خود شناسد، سعادتمندی که با هرگونه عوایق، که از توابع سلطنت می‌باشد، از صحبت درویشان و فیض دل ایشان بهرهٔ تمام دارد، آن که به دور عدلش فریاد جز از مرغان چمن بر نیاید، و بیداد به غیر از غمزهٔ معشوق بر عاشق بیدل ننماید.

وَ هُوَ الخاقانُ الأعظَم، مُسْتَخدِمُ سَلاطِینِ العَرَبِ وَالعَجَمِ، ظِلُّ اللّهِ الکامِلِ وَ لُطفُهُ الشّامِلُ، آیَةُ اللّه العُظمیٰ وَ کَلِمَةُ اللّه العُلیا، السُّلطانُ ابنُ السلطانِ ابنُ السلطانِ، حبیبُ الْمِلَّةِ والدّینِ، خَلَّدَ اللّه أنوارَ مَعدِلَتِهِ عَلَیٰ بَسِیطِ الأَرَضینَ، وَ أَبَّدَ ظِلالَهُ عَلیٰ مَفارِقِ العالَمینَ.

امیدوارم که برکات این معارف، که به نور توفیق ربّانی و دقیقه‌ای مناسب با خاک استان درویشان، راه به آن توان یافت، به روزگار حضرت خاقانی که کشورستانی برسد، به محمّد و آله الوارثین بحاله.

مقام اوّل
در مباحث علمی و رسمی
و درو دو موقف است
موقف اوّل در مباحث لغوی

لا ـ حرف نفی جنس است، به معنای نفی نسبت خبر از ماهیّت واِله ـ فِعال است به معنای مفعول از «أَلَهَ» به معنای «عَبَدَ»، پس معنای إله معبود باشد، وحینئذ صفت باشد، و آن مذهب امام راغب است. امّا نزد صاحب کشّاف آن اسم جنس است، و بدین معنی استدلال کرده به آنکه او موصوف واقع می‌شود و وصف واقع نمی‌شود، وإلهٌ قَدِیمٌ می‌گویند و شَیءٌ إلهٌ نمی‌گویند، و او مبنیّ است بر فتح؛ زیرا که اسم «لا» نفی جنس است و مفرد است، و سبب بنای او: یا تضمّن معنای «من» است، چه در این قوّت است که مٰا مِن إلهٍ إلَّا اللّه، یا ترکیب با «لا»

و إلاّ ـ حرف استثناء است. و اللّهُ ـ مرفوع است به آنکه بدل از اسم «لا» است، و محمول است بر محلّ او که رفع است، چه حمل بر لفظش متعذّر است؛ زیرا که عمل «لا» به واسطهٔ معنی نفی است، و «إلاّ» معنی نفی را باطل کرده، و خبر «لا» محذوف است که آن ممکنٌ است یا موجودٌ.

و این مقام از مطارح انظار ائمّهٔ عربیّت است، چه استشکال می‌کنند که اگر خبر محذوف «ممکنٌ» است این کلمه دلالت نکند بر وجود اللّٰه تعالیٰ، بلکه بر امکان او دلالت کند، پس نصّ در ایمان نباشد، و اگر «موجودٌ» است دلالت بر نفی امکان وجود معبود بر حق غیر از خدا نکند، بلکه دلالت بر نفی وجود ایشان کند، و همچنان کلمه نصّ در ایمان نباشد.

اگر گویی: فایدهٔ حذف خبر خود همین است، که ذهن به هر مذهب ممکن رود، پس هم نفی امکان إله بحق غیر از خدا لازم آید، و هم وجود معبود بحق که خداست.

جواب: آنست که در صورت حذف، ذهن به هر یک منتقل می‌شود، ولکن علیٰ

سبیل البدل، و بر هر تقدیری محذوری آتی است.

و بنابر استصعاب این سخن، صاحب کشّاف و متابعان او بر آن رفته‌اند که در این مقام و امثال آن احتیاج به تقدیر خبر نیست، بلکه «إلّا اللّه» مبتدا است و «لا اله» خبر؛ چه اصلش این است که «اَللّهُ إلهٌ» أی: مستحقٌّ للعبادة، «لا» و «إلّا» درآوردند از جهت افادت حصر.

و بعضی خواسته‌اند که تأیید سخن قوم کنند اختیار آن کرده‌اند که خبر محذوف موجودٌ است، و مع ذلک دلالت بر نفی امکان معبودان بحق غیر از خدا می‌کند، زیرا که معبود بحق جز واجب الجود نتواند بود، و هر چه موجود نیست واجب الوجود نیست، پس نفی وجود معبود بسزا غیر حق مستلزم نفی امکان است؛ چه اگر معبودی بسزا غیر حق توانستی بود واجب الوجود بودی، و چون واجب الوجود بودی موجود بودی، و ما گفتیم که هیچ معبود بسزا غیر حق موجود نیست.

و این فقیر می‌گوید: که مقصود از کلمهٔ توحید نفی استحقاق عبادت است از غیر خدا، و استحقاق عبادت اگر چه در نفس امر مستلزم وجوب وجود است، لکن نزد کفّار مستلزم نیست، چه ایشان عبادت اصنام و اشجار می‌کنند، با آنکه هیچ کس را اعتقاد وجوب وجود آنها نیست، بلکه ایشان را تماثیل انبیا یا کواکب علوی می‌دانند، و عبادت ایشان را سبب تقرّب واجب الوجود می‌دانند.

پس از اعتراف این طائفه به نفی وجود اعتراف به نفی امکان لازم نمی‌آید؛ چه شاید که کسی اعتراف کند که هیچ مستحق عبودیّت غیر خدا موجود نیست، لکن ممکن است که چیزی غیر از خدا موجود شود که مستحقّ عبودیّت باشد، پس این کلمه نصّ در ایمان نباشد، با آنکه حضرت رسالت ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ و سایر اساطین ملّت او به همین کلمه درباب توحید اکتفا نموده‌اند، و این کلمه علم در توحید شده.

و مرا در تأیید سخن قوم به خاطر می‌آید، که چرا نشاید که خبر محذوف «مستحقّ للعبادة باشد و إله به معنی معبود باشد مطلقاً، پس معنی او این باشد، که

هیچ معبود مستحقّ عبادت نیست غیر از خدای تعالیٰ، و در این هنگام این کلمه نصّ باشد در نفی استحقاق عبادت از جمیع ماسوی اللّٰه. و مآل معنی بر این تقدیر و توجیهی که صاحب کشّاف اعتبار کرده یکی است، چه هر تقدیر خلاصة المعنی حصر استحقاق عبادت است در اللّٰه تعالیٰ.

اگر گویند: همچنان محذور به طریق دیگر باقی است، چه از این معلوم شد که هیچ معبود بالفعل مستحقّ به عبودیّت نیست غیر از خدای؛ زیرا که اتّصاف به عنوان بالفعل می‌باید، و حینئذ احتمال آن باقی است که چیزی غیر از خدا باشد که معبود کسی نشده باشد و مستحقّ عبادت باشد، پس همچنان کلمه نصّ در نفی استحقاق عبادت از جمیع ماسوی اللّٰه نباشد.

جواب گوییم: که میان ائمّهٔ میزان خلافی است که اتّصاف ذات موضوع به عنوان بالإمکان کافی است، یا بالفعل می‌باید، تا هرگاه که «کُلُّ أسود کَذاً» گوئیم مطلقاً حکم بر هر چه ممکن الاتّصاف باشد به سواد کرده باشیم، یا هر چه بالفعل متّصف باشد به سواد در احد ازمنهٔ ثلاثه.

معلّم ثانی، شیخ ابونصر فارابی، اختیار اوّل کرده، و رئیس المتأخرین ابوعلی اختیار ثانی. و جمعی از مصنّفان متأخّر از ظاهر سخن شیخ این فهمیده‌اند که اتّصاف بالفعل بحسب نفس الأمر می‌باید، و مداریسی از احکام برین نهاده‌اند.

ولکین شیخ در کتاب اشارات و شفا، تصریح به خلاف این نموده و اتّصاف را اعمّ از نفس الامری و فرضی گرفته، و عبارتش در اشارات این است که: نَعنِی بِهِ أَنَّ کُلَّ واحِدٍ مِمّا یُوصَفُ بِ«ج» سَواءٌ کانَ موصُوفاً بِ«ج» فِی الفَرضِ الذِّهنِیِّ أَوفِی الوُجُودِ.

و حینئذ بر فطن لبیب پوشیده نیست که امکان اتّصاف نیز اخذ می‌باید کرد، چنانچه تصریح به آن کرده، پس فرق میان مذهب شیخ و فارابی، به زیادتی اعتباری است در مذهب شیخ، که با امکان اخذ اتّصاف بالفعل فرضاً کرده و فارابی نکرده.

و ما را در بعضی حواشی اتّفاق به تنقیح این مقام و دفع شکوک وارده بر آن

افتاده، و چون مقصود اینجا چیزی دیگر است به ذکر آن اطناب نمی‌رود.

و چون این مقدّمه مقرّر شد، گوییم که بر هیچ یک از مذهب شیخ و فارابی، سؤالی متوجّه نیست، چه این قضیّه سالبه است، و سالبه با انتفاء موضوع صادق می‌آید، پس اینجای که نفی استحقاق الوهیّت از تمام افراد ممکن الاتّصاف به الوهیّت، غیراز خدا، صادق است، چه «إله» را فرد ممکن غیر از او نیست.

اگر گوئی: سخن در امثال این فن مبنیّ بر متفاهم عرف است، نه بر تدقیقات فلسفی، و در عرف لغت معنی «لاضارِبَ فی الدّارِ» این است که هیچ ضارب بالفعل به حسب نفس الامر در دار نیست.

جواب گوئیم: أَلْآنَ جِئتَ بِالحَقّ. لکن این کلمه نصّ است در ایمان، در حقّ کسی که اعتقاد وجود آلهة بسزا غیر از خدا کرده باشد، چون مشرکان. و اگر کسی اعتقاد امکان وجود ایشان کند، با آنکه قائل به نفی وجود باشد، التزام می‌کنیم که به این کلمه در حقّ او حکم به ایمان نتوان کرد؛ چه این کلمه رافع همه انواع کفر نیست، بلکه رافع اشتراک در الوهیّت است بالفعل، نه بالامکان، چنانچه خود به آن تصریح کرده‌اند، که اگر کسی برای سلب صفتی از صفات کمال از خدای تعالیٰ کافر شود، به این کلمه حکم به اسلام او نکنیم، همچنانکه اگر کسی به سبب انکار رسالت حضرت مصطفیٰ ـ صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم ـ کافر شود، به این کلمه مسلمان نشود تا «محمدٌ رسولُ اللّٰه» نگوید. و اگر از برای قدح در احکام دینی کافر شود مسلمان نشود تا زمانی که اذعان به آن حکم نکند.

و آنکه حضرت رسالت پناه ـ صلّی اللّٰه علیه و آله و سلّم ـ از کفّار به همین کلمه اکتفا نموده بنابرآنست که کفر ایشان به سبب اشراک بود، و از اینجا معلوم شد که در مرتبهٔ اوّل می‌توان که اختیار آن کنند که خبر محذوف موجودٌ است، و به همین طریق رفع شبهه کنند.

و بحث در عربیّت لفظ «اللّٰه» و اشتقاقش چون مخصوص به این مقام نیست و

میانهٔ افاضل مشهور است و همّت متوجّه بعضی حقایق بلند است در آن خوض نمی‌رود، واللّٰهُ مفیضُ الخیر و الجود.

موقف دوم در مباحث عقلیّهٔ متعلّقه به آن

چون این کلمه عَلَم است در باب توحید مناسب آنست که برهانی چند بر این مسأله اقامت رود، و چون هر یک از متکلمان و حکما را در این مسأله مسلکی است خاصّ دلالت بر هر یک ازین دو طریق لایق می‌نماید.

[مسلک اوّل] مسلک متکلّمان

متکلمان گویند: چون ممکن را وجود از ذات خود نیست پس هر آینه محتاج باشد به مؤثّری، و تأثیر مؤثّر در آن شیء یا در حال وجود است یا در حال عدم، و محال است که در حال وجود باشد، زیرا که تحصیل حاصل محال است، پس در حال عدم باشد. پس هر ممکن حادث باشد، زیرا مسبوق است به عدم خود، و چون حادث باشد فاعل مُوجَب نتواند بود، چه اگر مُوجَبَ باشد تخلّف اثر از وی ممکن نباشد، پس مسبوق به عدم نتواند بود، لیکن مجادل را رسد که گوید: شاید که اثر قدیم بالنّوع و حادث بالأفراد باشد و مؤثّر مُوجَب و هر یک از افراد مسبوق به عدم باشد، و تخلّف نوع از مؤثّر ممکن نباشد پس مختار باشد، پس واجب الوجود مختار باشد،

و این دلیل و امثال این خالی از ضعفی چند نیست. پس الیق آنست که چنین گویند: که اختیار صفت کمال است وانتفاء آن نقصان، و نزد عقل این مقدّمه ظاهر است، پس واجب مختار باشد، چه نقص بر واجب محال است. و حینئذ اگر یکی ارادهٔ وجود ممکنی کند آن دگر خالی از آن نیست که ارادهٔ عدم آن تواند کرد یا نه. اگر نتواند عجز بر آن یکی لازم آید، چه عدم آن فی حدّ ذاته ممکن است، و مانع از ارادت آن طرف جز اختیار آن دیگر طرف نقیض او را نیست.

و اگر تواند پس تخالف ایشان در اختیار ممکن باشد.

و حینئذ خالی از آن نیست که مراد هر دو حاصل شود، یا مراد هیچ یک حاصل نشود، یا مراد یکی حاصل شود. اوّل مستلزم اجتماع نقیضین است، و ثانی مستلزم ارتفاع نقیضین با عجز هر دو، و ثالث مستلزم عجز یکی، و امور ثلاثه باطل است.

پس تعدّد آلهه مستلزم امکان تخالف است، و امکان تخالُف مستلزم احد المُحالات الثّلاث، پس ملزوم اوّل باطل باشد، و این برهان را برهان تمانُع خوانند. و آیهٔ... لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا اشاره به این است.

و مرا در این برهان سخنی است؛ زیرا که می‌توانند اختیار شقّ اوّل کنند و گویند: لا نُسلّم که عجز یکجا لازم آید؛ چه عجز عبارت است از عدم قدرت بر چیزی، و استحالهٔ تعلّق اراده به چیزی مستلزم انتفای قدرت نیست.

اگر گویی: عجز از اراده لازم می‌آید، چه این طرف فی حدّ ذاته ممکن است، و فرض آنست که آن یکی اراده آن نمی‌تواند کرد.

گوئیم: اراده آن طرف ممکن بالذّات است، و ممتنع به سبب تعلّق ارادهٔ آن دیگر به طرف دیگر، و امتناع تعلّق اراده به چیزی ممتنع بالغیر مستلزم عجز نیست، چه مُحال است که ارادهٔ باری متعلّق شود به وجود چیزی به شرط عدم او، و حال آنکه عجز بر او لازم نمی‌آید.

و می‌توان که تقریر برهان به طریق دیگر کنند که این خدشه مندفع شود. و آن این است که خالی از آن نیست که در قدرت و ارادهٔ یکی از آن دو ضعفی هست یا نیست. اگر هست نقص یکی لازم آید، و اگر نیست و طرفین ممکن هر دو ممکن است پس تواند که ارادهٔ یکی متعلّق به طرفی شود و از آن دیگری به دیگری. و حینئذ اگر مراد هر دو برآید اجتماع نقیضین، و اگر هیچ یک بر نیاید ارتفاع نقیضان، و اگر یکی بر آید دون الآخر عجز بر یکی که خواست و نشد، یا ترجیح بلامرجّح؛ چه مفروض آنست که در قدرت و ارادهٔ هیچ یک قصوری نیست.

و این برهان را به طریقی دیگر تقریر می‌کنند. چنین که: چون ایشان هر دو قادرند بر جمیع ممکنات پس اگر ارادهٔ یکی طرفی را مانع نشد از تعلّق ارادهٔ آن دیگر به طرفی دیگر، پس تعلّق ارادهٔ آن دیگر به آن طرف ممکن باشد، و حینئذ مُحالات ثلاث لازم آید، و اگر مانع شد ترجیح بلامرجّح لازم آید، چه ارادهٔ یکی اولیٰ نیست به منع ارادهٔ آن دیگری از عکس.

و به طریقی دیگر می‌گویند: که خالی از آن نیست که ایشان هر دو قادرند بر جمیع ممکنات یا نه، ثانی باطل است، پس اوّل متعیّن باشد، و حینئذ لازم آید که هیچ ممکن موجود نشود؛ چه اگر موجود شود ترجیح بلا مرجّح لازم آید، یا توارد علّتین مستقلّتین، یا عجز هر دو.

و بیان ملازمت اخیر آنکه: اگر موجود شود به یکی موجود شود یا به هر دو یا به هر یکی، و بر هر تقدیر مُحالی از آن سه محال لازم آید.

امّا بر اوّل؛ زیرا که نسبت ممکن به هر یک از ایشان، علی السّویّه است، پس وجود او به یکی دون آخر ترجیح بلا مرجّح باشد. و بر تقدیر ثانی: عجز هر دو لازم آید، زیرا که هیچ یک مستقل در ایجاد نباشد. و بر تقدیر ثالث توارد علّتین مستقلّتین بر معلول شخصی باشد، و تالی باطل است، پس مقدّم باطل باشد.

و مرا در این برهان اشکالی است، زیرا که اوّلاً اختیار شقّ اوّل می‌کنیم و می‌گوئیم: لانُسلّم که نسبت هر ممکن به هر یکی از ایشان علی السّویّه است؛ چرا نشاید که بعضی را بالماهیّة نسبتی مخصوص باشد به یکی و بعضی دیگر را به دیگری. و ثانیاً، اختیار شقّ ثانی می‌کنیم و می‌گوئیم: لا نُسلّم که عجز یکی لازم می‌آید و عجز عدم قدرت است، و چرا نشاید که هر یکی قادر باشند بر آنکه استقلالاً ایجاد کنند، لکن ارادهٔ ایشان به ایجاد بالاشتراک شود.

و این سخن را بر بعضی از اقران خود عرض کردم و ایشان فرمودند که این سخن گاهی تمام شود، که تعلّق قدرت با اراده قابل شدّت و ضعف باشد، و ظاهراً

نیست، و این نظری است دقیق، لکن محال است، زیراکه قدرت تأثیر بر وفق اراده می‌کند، و چون اراده متعلّق به ایجاد بالاشتراک شده تأثیر قدرت نیز به همان نهج خواهد بود.

واسلم طرق آنست که بعد از اثبات واجب به دلیل عقلی، اثبات توحید و غیر آن از صفات به دلیلی نقلی کنند، چه ثبوت شرع و نبوّت موقوف بر توحید نیست، و لکن در اینکه دلیل نقلی مفید یقین است سخنی هست.

و ما این براهین را در بعضی از رسائل بسط داده‌ایم، و چون خاطر اینجا متوجّه به چیز دیگری است به همین قدر اکتفا رفت. و التوّفیقُ من اللّٰه العلیم الحکیم.

مسلک دوم مسلک حکمای مشائین

که مدار مطالب ایشان بر براهین عقلی است، و مقدّم ایشان ارسطو است و شیخ مدوّن قواعد، چنانچه حال مشهور است شیخ ابوعلی سینا را گویند. بنابر اصول فلسفه اولیٰ مقرّر است که وجوب وجود عین واجب است، پس اگر واجب الوجود متعدّد باشد وجوب، حقیقت مشترکهٔ ایشان باشد، و حینئذ امتیاز هر یکی از آن دیگر به تعیّن باشد، و تعیّن، خواه ثبوتی و خواه عدمی، اتّصاف ماهیّت به او واجب نخواهد بود: چه اگر واجب بودی هر جاکه وجوب یافت شدی تعیّن یافت شدی، پس تعدّد نبودی، و هو خلفٌ، مع أنّه المطلوبُ، پس ممکن باشد.

و حینئذ علّت او یا ماهیّت است یا امری خارج، نمی‌تواند بود که ماهیّت باشد، زیراکه اگر ماهیّت باشد هر جا که ماهیّت یافت شود آن تعیّن یافت شود، پس واجب یکی باشد، و هو خلفٌ مع أنّه المطلوبُ، و اگر امری خارج است لازم آید که واجب محتاج باشد بغیر در تعیّن و احتیاج منافی وجوب است.

و بر این اعتراض کرده‌اند که: احتیاج در وجود منافی وجوب است نه احتیاج در چیز دیگر، و احتیاج در تعیّن مستلزم احتیاج در وجود نیست.

وجواب گفته‌اند: که احتیاج در تعیّن مستلزم احتیاج در وجود است، زیرا که وجود عارض ماهیّت نمی‌شود الّا بعد از تعیّن، چه عروض وجود ماهیّت را در

مرتبهٔ اطلاق معقول نیست، پس هرگاه که ماهیّت را تعیّن زاید باشد عروض وجود او را موقوف باشد بر تعیّن. و شریف علامّه سرّه در حواشی شرح حکمة العین امر به تأمّل فرموده در این مقدّمه، چه مبرهن نیست و بدیهی نیست.

و بر فطن لبیب پشیده نماند که ایشان در بحث هیولیٰ و صورت گفته‌اند: که تشخّص هر یک از هیولیٰ و صورت به آن دیگر است، چه هیولی علّت فاعلی تشخّص صورت است، و صورت علّت فاعلی تشخّص هیولی. پس اگر افتقار در تشخّص مستلزم افتقار در وجود بودی لازم آمدی که هر یک علّت وجود آن دیگری بودی، هیولیٰ قابل وجود صورت و صورت فاعل وجود هیولیٰ، و این باطل است.

پس معلوم شد که بر اصول حکمای مشّائین، تشخّص سابق بر وجود نیست، و احتیاج در تشخّص مسلتزم احتیاج در وجود نیست، لیکن این مبحث فی حدّ ذاته نقش نفس است، و تنقیح آن مزید بسطی می‌طلبد.

و در برهان مذکور خللی دیگر است؛ زیرا که بعد از مساعدت بر آنکه وجوب وجود عین واجب است، چرا نشاید که وجوبات متعدّد باشد، و اطلاق وجوب بر هر یکی از ایشان بر سبیل تشکیک یا اشتراک لفظی باشد، پس وجوبات متخالفهٔ بذواتها باشند و هر یک عین واجبی.

اگر گوئی: وجوب معنی واحد است، پس چون وجوب عین ماهیّت باشد اگر واجب متعدّد باشد در ماهیّت وجوب شریک باشند و هر یک را ممیزّی باید و نَسوُقُ الکَلٰامَ إلیٰ الآخِرِ.

گوییم: که چرا نشاید که حال وجوب، چون حال وجود باشد، به نسبت با وجود خاصّ واجبی، و وجودات خاصّهٔ ممکنه که ایشان ماهیّات متخالفه‌اند بذواتها بر مذهب ایشان، چه وجودات خاصّه نزد ایشان بسیط است و ترکیب در ایشان نیست اگر چه لفظ وجود مقول است بر همه بر سبیل تشکیک. و حاصل کلام آنکه می‌تواند بود که ماهیّات متخالفه باشند که وجوب بر هر یک مقول شود یا به

تشکیک یا به اشتراک لفظی، و هر یک وجوبی خاص باشند متمیّز از غیر بذات خود.

و به طریق مفصّل‌تر از این گوییم: این که گفته‌اند که وجوب عین واجب است مراد مفهوم کلّی وجوب است یا افراد او، بطلان اوّل ظاهر است، و بر تقدیر ثانی چرا نشاید که وجوب را افراد متکثّره مختلفة الحقایق باشد هر یک عین واجبی، واللّٰه اعلم.

مسلک سوم مسلک عظمای حکماست که ایشان را به عرف زمان اشراقیان می‌گویند.

و مدار مطالب ایشان بر ذوق سلیم و اشراقات حدسی است، و مقدّم ایشان، چنانچه مشهور است، افلاطون است، و شیخ مدوّن قواعد ایشان حکیم الٰهی شیخ شهاب الدّین مقتول است. و چون این فن از حکمت، بنابر علوّ رتبت آن، دوحهٔ ادراکش دست برد دانشمند نمایان روزگار نشده، و کُنج‌نشینان زوایای مدارس از اشراق لمعات انوار این آفتاب سپهر کمال بی نصیب‌اند، و سالکان منهج طلب را در این عصر از ساحت مقاصد آن خبری نیست، و درد ست ایشان از جواهر حقایق آن گهری نه، لابدّ چندی از امّهات مطالب ایشان که بیان این مطلب مبتنی بر آنست بیان کنیم، بتوفیق اللّٰه تعالی.

اوّلاً، بباید دانست که همچنان که اختلاف به حقیقت می‌باشد، چون اختلاف انسان و فرس، به عدد نیز می‌باشد، چون اختلاف زید و عمرو، و اختلاف به کمال و نقص نیز می‌باشد در ذات شیء بی انضمام امری خارج به آن حقیقت، بلکه برای کمال در نفس حقیقت و نقصان آن با قطع نظر از امور زایده و آنچه مشّائیان گویند که: ماهیّت و اجزای آن قابل شدّت و ضعف نیست، با آنکه دلیلش تمام نیست، منتقض می‌شود به زیادتی مقدار بر مقدار، چه زاید غیر از مقدار چیزی نیست و همچنین ناقص.

و ثانیاً، نموده می‌شود که عقل در اوّل نظر تقسیم اشیاء به نور و ظلمت می‌کند، و مراد به نور اینجا آنست که پیدا به خود باشد و دگرها به او پیدا، خواه محتاج به غیر باشد و خواه نباشد.

پس حاصل معنی نور این است، که پیدائی او به خود باشد، یعنی پیدایی زاید بر حقیقت او نباشد، و تصوّر او بدیهی است، و تعریف از برای تنبیه است. و مراد به ظلمت اینجا عدم النّور است مطلقاً، و تقابل میانهٔ او و نور تقابل سلب و ایجاب است.

و چون این مقدّمه مقرّر شد گوییم: که غواسق برزخیّه را، یعنی اجسام را، امری چند لازم است که مشخّص ایشان است، مثل آشکال و نهایات که به آنها از یکدیگر ممتاز می‌شوند. و شک نیست که علّت این امور نفس ماهیّت جسمی نیست، و إلاّ اختلافات نبودی، چه ماهیّت در همه امور یکی است، و نه لازم ماهیّت، چه همه در آن شریکند.

و نمی‌توان که علّت هر یک از این امور هویّت آن شخص باشد، چه هویّت او به واسطهٔ اینهاست، پس اگر اینها به سبب هویّت او باشند دور لازم آید.

و نمی‌تواند بود که اختصاص هر جسمی به شکلی و هیأتی به سبب جسمی دیگر باشد، چه حدس صائب حاکم است به آنکه جسمی علّت هویّت جسمی دیگر نیست، و دیگر آنکه اجسام متناهی است، پس دور لازم می‌آید.

و نمی‌تواند بود که به واسطهٔ هیولیٰ باشد یا صورت؛ چه اینها بر اصول اشراقیان موجود نیستند، و بر تقدیر وجود ایشان هیولیٰ در عناصر مشترک است بشخصه و صورت بنوعه، پس مخصّص هیولیٰ نمی‌تواند بود، و نوع صورت جسمی هم نتواند بود. و سخن در اشخاص صورت جسمیّه همان سخن در اشخاص اجسام است، که سبب اختصاص هر یک به آن اشکال و هیئت چیست، و هکذا إلی الآخر.

و نمی‌تواند که عرضی باشد قائم به او یا به غیر، از برای لزوم دور یا تسلسل، پس ثابت باشد که مخصّص هر جسمی به هیأتی نه جسم است ونه عارض او و نه اجزاء او بهر تقدیر.

پس امری خواهد بود نه جسم و نه جسمانی، بلک نور مجرّد، و این نور مجرّد

مفتقر به غیر نیست، پس واجب الوجود ثابت باشد، و اگر مفتقر باشد هر آینه مفتقر به برزخ نخواهد بود، چه اخسّ علّت اشرف نتواند بود، بلکه به نور دیگر اشرف و انور از او مفتقر خواهد بود، و تسلسل باطل است.

پس منتهی شود به نوری که مفتقر به غیر نباشد و اشرف از او نباشد، که او نورالأنوار است و نور اعظم و نور قیّوم و نور محیط و نور اعلیٰ و نورقهّار. و او غنیّ مطلق است، و غیر او همه به او مفتقر، چه هر چه غیر اوست پرتوی است از نور او، یا پرتوی از پرتو نور او، و هلّم جراً، و هر چه اقرب به او باشد مُشرِق‌تر، چنانچه در نور محسوس قابلی که اقرب است به نیّر نورانی‌تر است، پس مراتب موجودات که شعاعات آفتاب نورالأنوار است بِحسب قرب و بعد به او متفاوت است، در کمال اشراق، و نیّران، و نقصان تا به غایتی می‌رسد که مرتبهٔ اجسام است که در غایت کثافت است، و شعاع نورالأنوار از آن مرتبه ابعد نمی‌رود.

و چون اثبات واجب الوجود به این طریق نمودند در بیان وحدانیّت گویند: که نور مطلقاً، خواه آنچه قائم به غواسق جسمی است و خواه آنچه قائم به ذات خود است، یک حقیقت است، و از این جهت است که تمام انوار واجب التعظیم‌اند، به حسب نوامیس الهی، و از اینجاست که در نوامیس قدیمه اجسام مستنیره قبله بوده است.

و آنچه مشّائیان گویند: که حقیقت واحده نتوان بود که بعضی افرادش عرضی باشد و بعضی جوهری، زیرا که اگر آن حقیقت مقتضی غناست از محل همه افرادش مستغنی باشند، و اگر مقتضی افتقار همه مفتقر باشند.

در جواب گوییم: که لانُسلّم که طبیعت مقتضی غنا است یا افتقار، بلکه طبیعت مقتضی هیچ یک از آن دو نیست، و مراتب مختلفهٔ آن در کمال و نقصان تقاضای افتقار و عدم افتقار آن می‌کند، و غایت نقصانش آنکه عرضی باشد به غیر. و به این ظاهر شد دفع آنچه گویند که چگونه بعضی افراد حقیقت واحده علّت باشد و بعضی معلول. و این مقدّمه که انوار حقایق مختلفه نیستند حدسی است، و نزد

ارباب ذوق سلیم و حدس صائب ظاهر است.

و بر این تنبیهی کرده‌اند و گفته‌اند: که اگر انوار حقایق مختلفه بودندی، مرکّب بودندی از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، زیرا که مطلق نور، بدیهیّ التصوّر و اظهر اشیاست و مشترک است میان انوار و زاید بر حقیقت ایشان نیست.

امّا اشتراک ظاهر است، امّا زائد نیست، زیرا که مراد به نور چیزی است که ظاهر به ذات خود باشد، و ظهور زاید بر ذات او نباشد، پس ظاهر از نور کنه ذات او باشد، و مُحال است که نور مرکّب باشد، چه کنه او همان است که به ذات خود ظاهر است، و بدیهیّات بسیط‌اند، چه اگر مرکّب بودندی احتیاج به ترتیب اجزای ایشان در معرفت کنه ایشان بودی.

(طریق اشراقی در توحید باری تعالیٰ)

چون این مقدّمه تمهید یافت که اختلاف میان انوار بالنّوع نیست، بلکه کمال و نقصان در نفس حقیقت ایشان است با اتّحاد حقیقت، گوییم که نمی‌تواند بود که نور غنیّ مطلق متعدّد باشد؛ چه اگر متعدّد باشد تمایز ایشان به سبب حقیقت و لوازم آن نتواند بود، زیرا که مشترک است میانهٔ ایشان، چنانچه گذشت، و به عوارض نتواند بود؛ زیرا که سبب اختصاص هر یکی به عارضی، یا حقیقت ایشان باشد، یا هویّت، یا امری خارج. اوّل باطل است، زیرا که حقیقت هر دو یکی است. و ثانی ظاهر البطلان است، چه تحصیل هویّت به آن عارض است. و ثالث نیز باطل؛ زیرا که ایشان در این هنگام در تحصیل هویّت مفتقر به غیر باشند، پس غنیّ مطلق نباشند، و تمایز به کمال و نقصان نتواند بود؟ زیرا که مفروض آنست که هر دو نور غنیّ مطلق اند، و حینئذ ناقص غنیّ مطلق نباشد، چه هر چه ناقص است بالذّات مفتقر است به کمال.

وهمانا تدقیق فروشان جدال گویند: که چرا نشاید که نور ناقص را آن کمال ممکن نباشد، پس او را افتقار به کمال نباشد، چه افتقار در امر ممکن تواند بود.

وَلَئِن سَلَّمْنا که افتقار به کمال دارد، چرا نشاید که نور ناقص، اگر چه مفتقر است به کمال، مفتقر به نور کامل در ذات خود نباشد، به این معنی که پرتو نور کامل نباشد.

گوییم: که به اتّفاق کافّهٔ عقلا از متکلّمان و مشّائیان و غیرهم، نقص بر واجب الوجود محال است، چه نقص مستلزم امکان است، و بدیهت عقل حاکم است به آنکه هر که او را در وجود که منبع کمالات است افتقار به غیر نباشد در توابع آن مفتقر به غیر نخواهد بود، و این دعویٰ مخصوص اشراقیان نیست.

طریقی دیگر در توحید [باری سبحانه]

شک نیست که اینکه همه چیزها محتاج باشند به چیزی اکمل است آن چیز را از آنکه بعضی چیزها به آن محتاج نباشد، پس اگر دو نور غنی باشند هیچ یک غنی نباشد،ز یرا که هر یک را صفت اکمل فوت شده باشد، که احتیاج جمیع چیزهاست به او، و هر چیزی را که نقصانی باشد به وجهی از وجوه البته ممکن است و محتاج، پس هر دو ممکن و محتاج باشند. این است خلاصه آنچه در کتب ایشان است با تنقیح و زیادتی در بعضی مواضع و تتمیم بعض مقدّمات که ناظر به دستیاری ذوق سلیم و طول ممارست قواعد ایشان در تواند یافت. اکنون نوبت آن رسید که طرفی از حقائق بلند بیان کرده شود بتوفیق اللّٰه عزّ و جلّ.

مقام دوم
در کشف بعضی حقایق شهودی

[مباحث] آنها از اطوار دانش بود و اینها انوار بینش است و شتّان مابینهما

تَـرَقَّ إلىٰ وادی العَـقیقِ بِـذِی اللِّویٰ وَدَع عَنکَ ذِکرَ الرَّبعِ مِن أیمَنِ الحِمیٰ
وَ ذَرْ کُـــلَّ قَـــولٍ غَـــیرَ هَـذاٰ فَـإنَّهُ هُوَ الصّـاٰلِحُ الأَصلِیُّ وَالآخَـرُ الصَّـدیٰ

و درا ین مقام نیز دو موقف است:

موقف اوّل در بیان حقائق متعلّقهٔ به معنی آن

بدان که توحید را سه مرتبه است.

مرتبه اوّل توحید افعال که تمام افعال فعل حق بیند، و این اوّل درجات سالکان منهج حقیقت است. و از ثمرات و نتایج این مرتبه توکّل حقیقی است، که دیدهٔ ترقّب و ترهّب از وسائط برگیرند و برسبب گمارند، و هر چه واقع شود از او بینند، و تفاصیل اکوان را مجاری احکام مؤثّر حقیقی شناسند. و آنچه ابوعثمان مغربی گفته: مَا الإنساٰنُ إلاّ قَوٰالِبُ وَ أشباٰحُ یَجرِی فیهٰا أَحکاٰمُ المَقاٰدِیر، اشارت به اینست»

و لیکن در این مقام نکته‌ای هست بغایت دقیق، که افعال تماماً اگر چه راجع به مؤثّر حقیقی است و غیر او را در ایجاد آن هیچ مدخلی نیست، لکن گاه به اعتبار تعلّق به وسائط صوری صفت قبح پیدا می‌کند، و به اعتبار انتساب به فاعل در غایت حسن وکمال است، چه هر چهِ هست به اعتبار آنکه اثری از آثار الهیٰ است گرد نقص به ساحت آن نمی‌رسد و در غایت حسن و جمال است، امّا نسبت با بعضی وسائط صوری صفت نقصان پیدا می‌کند.

و آنچه بعضی از ائمّهٔ سلف ـ رحمهم اللّه ـ گفته‌اند: که ذات فعل به قدرت «اللّٰه» است و وصف طاعت و معصیت از عبد، مبدأ این سخن تواند بود، و قصوری اگر هست از جانب عبارت است یا از تحریفات نقله. و متفطن لبیب باید که در سخن تعمّق نماید تا از صدا، صوت اصلی بازیابد، چه اکثر اصول ملل و مذاهب مختلفه مبدأ آن یک سخن است.

هر کس به زبانی سخن عشق تو گوید عاشق به سرود غم و مطرب به ترانه

و تمام توضیح کلام در این مقام آنست که بعض ائمۀ اساطین کشف و تحقیق فرموده‌اند که: «همچنانکه ذوات را به سبب تعلّق اوصاف به ایشان احکام پیدا می‌شود که به آن متّصف می‌گردند، چنانکه ذات به سبب تعلّق علم عالم می‌شود. صفات را نیز به سبب تعلّق و انتساب به ذوات احکام پیدا می‌شود، چنانچه علم به سبب تعلّق و انتساب به ذات قدیم قدیم می‌گردد، و به تعلّق حادث حادث.»

چون این مقدّمه معلوم شد گوئیم: هر فعلی را دو اعتبار است: اعتبار انتساب به ذات مؤثّر حقیقی، و به این اعتبار شأنی از شؤون اوست، که مقتضی جنبش حسن او وکمال و تمامی مجالی جمال اوست، و از این جهت حسن محض است. و دیگر انتساب او به مظاهر و مناسبت او با شؤون آن مظهر بخصوصه و عدم مناسبت، و به این اعتبار گاه حسن است و گاه قبیح، پس قبح بعض افعال عبارت است از عدم مناسبت آن با خصوص مظهری، پس یک فعل از نسبت به مؤثّر حقیقی نور حسن و هستی گرفت، و از نسبت به مظهر رنگ ذمّ و قبح.

و اگر ناظر بصیر به دیدۀ تحقیق در این مقدّمات تحذّق نماید و غبار مصطلحات جعلی از پیش روی فطرت اصلی بنشاند همانا او را بسی معارف بلند و لطائف ارجمند که از نظر نظائر به برقع عزّت و حجاب عظمت محتجب است رخ نماید.

از آن جمله آنچه حکما گفته‌اند: که وجود خیر محض است و شرّ از عدم است. و دیگر سرّ تکلیف شرعی و ترتیب مدح و ذمّ و ثواب و عقاب بر افعال. و عدم منافات آن با مذهب تحقیق، و سرّ کسب اشعری، که اینها بر متحذقان صناعت نظر پوشیده است.

و معنی: ما أَصابَکَ مِن حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِن سَیِّئَةٍ فَمِن نَفسِکَ. با فحوای قُل کُلٌّ مِن عِندِ اللَّهِ در تعانق آید. و سرّ «الرِّضا بِما قَضا» با مؤدّای إِنَّ اللَّهَ یَأمُرُ بِالعَدلِ وَالإِحسانِ وَإِیتاءِ ذِی القُربیٰ وَ یَنهیٰ عَنِ الفَحشاءِ وَالمُنکَرِ وَالبَغیِ. توافق نماید و معلوم شود با آنکه همۀ افعال فعل خدا است قبح و ذمّ عائد به او

نیست، و با آنکه فاعل همه اوست کمالات همه اشیاء به او عائد است، و ازنقائص آن بکلّی منزه است.

ای عربدهٔ نرگس مستت همه خوش — وی شعبدهٔ زلف چوشستت همه خوش
ای هر چه کنی زپای تا سر همه خوب — وی سر تا پای هر چه هستت همه خوش

مرتبه دوم توحید صفات و او آنست که تمام صفات را صفات حق بیند، چنانچه علم را علم حق بیند و قدرت را قدرت او، و همچنین سایر صفات. و در این مقام سالک از صفات به صفات پناه برد، چنانکه در مرتبهٔ اوّل از افعال به افعال، و این مرتبهٔ از مرتبهٔ اُولیٰ اعلی است، چه صفات مبادیِ افعالند، پس توحید صفات مستلزم توحید افعال است.

و در این مقام مثل همان نکته که در مرتبه اوّل گفتیم هست؛ چه صفات باً سرها به اعتبار انتساب به آن ذات در غایت شرف و کمال است، و به اعتبار انتساب به مظاهر صفت قبح بهمان معنی که گفتیم پیدا می‌کند.

پس هر صفت کمال که در عقل درآید راجع به ذات احدیّت می‌شود، و او اعلی از آن است به مراتب غیر متناهیه، و هر نقصان که متصوّر می‌شود از او مسلوب است، و ساحت عزت او از آن متباعد به ابعاد غیر متناهیه .

در تو حیرانم و اوصاف و معانی که توراست — واندر آن کس که ترا بیند و حیران تونیست

مرتبهٔ سوم، توحید ذات است که بجز یک ذات نبیند و همه کثرات در وحدت حقیقی او متلاشی بیند، نه وحدتی که مقابل کثرت است، که آن ظلّی از اظلال اوست، و نه وحدتی که ساری در عدد است، که آن مرتبه‌ای از مراتب تنزّلات جمال اوست، بل وحدتی که اگر شمع جمال بر افروزد صدمات سبحاتش نمایش تعیّنات را پروانه‌وار بسوزد.

عالم همه از شعله انوار بسوزد — گر لمعه‌ای از نور رخش جلوه نماید

و این مرتبه احدیّت جمعی است، که هر چند کثرات به تطوّرات گوناگون برآید وحدت حقیقی او از محوضت اطلاق و کمال استغناء بیرون نیاید. بلکه چندانکه

امواج کثرات مترائیه متراکم گردد ظهور قهرمان استغنای او بیشتر شود، [و] چندانکه اضداد به تخالف و تعاند برخیزند مصالح مملکت او انتظام بیشتر گیرد.

و در این اطوار از توحید احتیاج به نفی و اسقاط نیست، و در این مرتبه از وصول حاجت به فنانه بلکه فنا و نفی و اسقاط نیز محاط این وحدتند، و هر چه به وجهی از وجوه متعلق اشارتی یا محاط عبارتی گردد، خواه به طریق سلب چیزی از او و اسقاط، و خواه به طریق اثبات چیزی مراورا، از عالم کثرت است.

و این وحدت مرتبهٔ غیب الغیب است، که از جهات اشارت حسّی و وهمی و عقلی متعالی است، و امتداد موهوم اشاره، به ساحت کبریای او نمی‌رسد.

و چندان که تیزبینان بلند رتبت به نردبان اطوار مدارج سیر برآیند، و دیده بر فرق سرنهند، برجمال با کمالش محیط نگردند، لیکن از برای ضیق مجال الفاظ وسعهٔ حیطهٔ معانی اشارتی به آن می‌کنند به لفظ موجود و حقّ و نظائر آن، و ساحت عزّ او از آن منزه است، که در حیطه عبارت و اشارت درآید.

و آنچه گفته‌اند: که التوّحیدُ إسقاطُ الإضافات، مراد به اسقاط آنست که با او چیزی دیگر به هیچ وجه از وجوه اعتبار و ملاحظه نکنند، نه به طریق سلب و نه به طریق ایجاب، حتّیٰ که اسقاط را هم ملاحظه نکنند، لاسلباً و لا إیجاباً، بلکه وحدت صرف و اطلاق محض بینند، و او را چنانچه هست باز گذارند، و عقل و وهم را مجال تصرّف در آن ندهند.

زروی خوب تو مشّاطه دست باز کشید — که شرم داشت که خورشید را بیاراید

چه حق توحید او همان است که خود بخودی خود می‌کند بی واسطهٔ نعت و وصف و صوت و حرف و عبارت و اشارت.

مٰا وَحّدَ الوٰاحِدُ مِن وٰاحِدٍ — اِذ کُلُّ مَن وَحّدَهُ جٰاحِدٌ

تَـوحِیدُهُ إیّـاهُ تَـوحِیدُهُ — وَنَـعتُ مَـن یَنعَتُهُ لٰـاحِدُ

این است شمّه‌ای از احوال مراتب ثلاث توحید و در استعاذهٔ نبوی، ص، که أعوذُ بعفوک من عقابک، أعوذُ برضاک من سخطک؛ أعوذ بک منک؛ لاأُحصی ثناءً

علیک؛ أنت کما أثنیت علیٰ نفسک. اشارت به این مراتب است علی التّرتیب.

چون این معلوم شد واقف حقایق شناس را پوشیده نباشد که کلمهٔ طیّبهٔ «لَا إلٰهَ إلَّا اللّٰهُ» اشارت به هر سه مراتب توحید است، چه افعال و اوصاف و ذات بحقیقت، مخصوص اِله است، پس حصر اُلوهیّت در حق مستلزم انحصار فعل و وصف و ذات باشد در او. و از لطائف نکات این کلمه آنست، که حذف خبر «لا»، بنابر اصول علمای معانی بیان، برای آنست تا ذهن به هر مذهب ممکن منتقل شود، پس انحصار هر مفهوم در حضرت حق لازم آید؛ چه چون هستی منحصر است در او توابع هستی نیز هم او را خواهد بود.

دانه هستی چه بود زان او   آنِ که باشد ثمرات کمال

و درآنکه تعبیر از ذات احدیّت به لفظ «اللّٰه» کرده شده، نه به سایر اسامی و صفات، چند نکته می‌نماید:

اوّلاً، آنکه باقی اسماء هم اسم ذاتند به اعتبار شأنی از شؤون و صفتی از صفات. «و «اللّٰه» عَلَم ذات است من حیثُ هی بی ملاحظهٔ هیچ وصف از اوصاف، و لهذا به احاطهٔ جمعیت مستحقّ جمیع صفات کمال است، به خلاف دیگر اسماء که محیط بر مقابلات خود نیستند. و در این مقام، که مقصود توحید صرف است، مناسب لفظ «اللّٰه» است که دلالت بر ذات من حیث هی می‌کند.

و دیگر، آنکه چون این لفظ احاطهٔ اجمالی بر جمیع اسماء و صفات که اصول اکوان و حقایق‌اند دارد، در این مقام مناسب است اِشعار بر آنکه تنوّعات کثرت سطوت وحدت حقیقی را کاسر نیست، و محوضت اطلاق او را منافی نه.

دیگر، آنکه همچنان که این کلمهٔ طیّبه اصل ایمان است و باقی ارکان به منزلهٔ تفاصیل آن، لفظ «اللّٰه» نیز اصل جمیع اسماء است و اُمّ القریٰ است، پس مناسب آن نمود که در اصل، اصل ایراد کنند. و چون طرفی از حقایق معنوی نموده شد، شروع در بعضی از لطایف لفظی آن رود، وَ مَا النَّصرُ إلاَّ مِن عِندِ اللّٰهِ.

موقف دوم
در لطایف متعلق به الفاظ

بدان که حروف را سه مرتبه است:

مرتبهٔ اوّل: آنست که در نفس متکلّم اند، که متکلّم، اوّلاً، تخیّل آنها کرده، و بعد از آن متوجّه ایجاد آنها به تحریک آلات و تقطیع اصوات بر وجه مخصوص می‌شود، و این مرتبه شبیه به انطواء حقایق به حسب وجود علمی است در ذات اقدس، و حروف را در این مرتبه حروف عالیه و حروف فکریّه می‌گویند، و كُنّا حُرُوفاً عٰالِيٰاتٍ لَمْ تُقَلْ اشارت به مرتبت علمی است از ظهور حقایق.

مرتبهٔ دوم: آنست که در صورت صوتی و کلامی بر مشعر سمع جلوه می‌کند، و حروف را در این مرتبه حروف وسطی می‌گویند.

مرتبهٔ سوم: آنست که در هیئت رقمی کتابی بر دیدهٔ اُولی الأیدی و الأبصار ظاهر می‌شود، و آن را به این اعتبار حروف سافله می‌گویند.

و حروف را روحی و قلبی و جسدی است، روحش مرتبهٔ عددی، قلبش صورت کلامی، و جسدش صورت کتبی.

(۱) چون این مقدّمه تمهید یافت، نموده می‌شود که از لطائف نکات که در این کلمهٔ کریمه ظاهر است آنست که مدار ترکیب او بر سه حرف «ا، ل، ه» است.

و الف، در مرتبهٔ سفلی که حروف را به این اعتبار حروف سفلی می‌گویند، اعنی محلّ رقمی، عبارت است از اوّل تعیّنات، چه او خطی است مرتسم از تکرّر نقطه، و ترائی او در حدود مختلفه مساحت لوحی، و باقی حروف از او حاصل می‌شود.

و لام،اشارت است بر وجود منبسط بر اعیان، چه صورت رقمی او مشتمل است بر قائمه‌ای که آن الف است، و ذیلی که آن نون است، پس الفی است منبسط بر نون متصل به او.

و «ها»، اشارت است به تمام دائرهٔ کون، پس در این کلمه اشارت به وحدت حقیقی و اصول مراتب تنزّلات اوست؛ چه مشتمل است بر اوّل مراتب ظهوری

حقّ، که «الف» است، و بر وجود منبسط بر اکوان که «لام» است، و بر تمام دائرهٔ کون که «ها» است، و نقطه بر وجه سریان و تکرّر ظهوری در همه متحقق، همچنانکه وحدت حقیقی بی شائبهٔ حلول و اتّحاد در همه ظاهر.

(۲) دیگر از لطایف نکات این کلمه: آنست که در او به غیر حروف اسم «اللّه» هیچ دیگر نیست، چه مادّهٔ ترکیب او، چنانچه گفتیم، الف است و لام وها. و در این مقام اشارت است به اینکه همچنانکه در دلالت جعلی وضعی تفاصیل لفظ «اللّه» است، که دلالت بر توحید می‌کند بی مدخلیّت غیری، در دلالت عقلی حقیقی نیز تفاصیل مراتب تنزّل وحدت حقیقی است، که دلالت بر توحید می‌کند بی شوب مداخلت غیری.

چون دهان دلبران در هست و نیست　　　خود به بود خود گواهی می‌دهد

و به وسیلهٔ این نکتهٔ دقیقی که ظاهراً إلی الغایة در شبکهٔ خاطر دیگری نیامده، عارف نکته‌دان بسی از امهّات حکم و معارف اقتناص تواند نمود، از آن جمله آنکه اکوان بأ سرها به منزلت کلمهٔ توحید است، چه تطوّرات وحدت حقیقی و تفاصیل مراتب ظهوری اوست که دلالت بر احدیّت جمعی می‌کند، پس تمام عالم کلمهٔ توحید است صادر از حق، وَفیهِ أسْرٌ أُخَرُ لا أبوُحُ بِها.

تلقین درس اهل نظر یک اشارت است　　　گفتم کنایتی و مکرّر نمی‌کنم

(۳) نکتهٔ دیگر از لطایف رقمی این کلمه آنست که تمام حروف او در هیأت کتبی بر وضع استقامت است و ارتفاع، إلاّ «ه» که در دو موضع از آن واقع است و «لام» که قائمه‌اش مرتفع است و ذیلش مستدیر.

در ضمن این نکته سرّی هست، چه اصل خطوط به حسب نظر اوّل دو است، یکی مستقیم و دیگری مستدیر، و باقی اقسام خطوط منحنیه، از یکی از این دو مأخوذ است یا هر دو، و به طریق ترکیب یا تحلیل، و عندالتّحقیق اصل خطوط خط مستقیم است، و مستدیر از او مأخوذ است. پس الف در محلّی دیگر کتبی اشارت به مرتبهٔ احدیّت است، و «ها» اشارت به مرتبهٔ تفرقه است، و در این کلمه بدایت و نهایت سیر ظهوری و شعوری مندرج است با وسط سیر شعوری، چه الف اشارت به مرتبهٔ

جمعیّت است، و «ه» اشارت به تفرقهٔ محض، و «لام» اشارت به جمع میان هر دو.

و اوّل مراتب سیر شعوری تفرقهٔ محض است، و وسط جمع میان هر دو، و نهایت جمعیّت و احدیّت، چه جمعیّت احدی، چنانچه از پیش به آن اشارتی رفت، موقف سالک نتواند بود، بلی مقبل ساعی.

(۴) نکتهٔ دیگر: عارف حقایق بین داند، که مدار عالم کون و فساد، اعنی عالم امکان، چه مراد به کون و فساد نه استحالت است تا مخصوص عناصر باشد، چنانکه عرف مشّائیان است، بل ایجاد و اعدام بر اسمَی قابض و باسط است؛ چه ایجاد مقتضی ظهور سلطان بسط است و اعدام فرمان قهرمان قبض، و تمامت مناهج احکام الٰهی از تفاصیل این دو منهج کلّی است، و شکّ نیست که نمود امکان است که سبب افتقار به کلمهٔ توحید می‌شود، و نمود امکان از مقتضیات بسط است، از این جهت است که تمام حروف او از این قبیل است که تلّفظ به آن به بسط حنک و شفتین بی قبض عضلات حاصل می‌شود.

(۵) نکتهٔ دیگر: بر واقفان رموز آیات و بیّنات حرفی پوشیده نیست، که «الف» که در مجلیٰ صوتی اشارت به ذات احدیّت است در تمام اجزای این کلمه هست و در بعضی ظاهر است و مسمّیٰ است، و در بعضی به طریق بیّنات مدمج و مکنون؛ چه گفتیم اجزای او الف است و لام وها، و الف در هر سه هست، و در اینجا با ترتیب نکتهٔ ثانیه، نکته دان را تلویح است بر آنکه هستی و نمودنیها همه یا ذات احدیّت است یا اسماء او.

(۶) نکتهٔ دیگر: بر محاسبان دیوان هوشمندی پوشیده نیست، که مراتب عددی حروف این کلمه منحصر است در واحد و خمسه و ثلاثون. و واحد، چنانچه سابقاً اشارت به آن رفته، اوّل تنزّلات وحدت حقیقی اطلاقی است، چه وحدت حقیقی اطلاقی از سموت نظر وجهاتش متعالی است، و خطوط ادراک به سطح ذات او نمی‌رسد، بلکه نهایت منفذ سهام نظر اذیال ملابس صفات و تنزّلات او تواند بود، و در موقف توحید ذات ایمائی به این معنی رفت. و این سخن در غایت ظهور است، چه وحدت محض بر صرافت اطلاقی منافی ثنویّت

و دوئی به جمیع اعتبار است، و شکی نیست که شعور و ادراک و اشارت مقتضی تعدّد و ثنویّت است، و لو بالاعتبار.

و هر چه تعبیر از این مرتبه به آن کنند ضربی از تنبیه نفس باشد بر توجّه آن ساحت، نه آنکه آن اشارت فی الواقع احاطه آن مرتبه کرده باشد، چه هرگز به آن مرتبه نتوان رسید، و هر چند بیشتر روند میان سالک و آن مرتبه ابعاد باقی باشد.

پس روشن شد که واحد عددی که مرتبهٔ الف است، اوّل مراتب تنزّلات وحدت حقیقی است، و نسبت سریان او با اعداد در غایت مناسبت با سریان و ظهور وحدت حقیقی است در کثرات.

و از این جهت است که گفته‌اند: که الف اشارت به ذات احدیّت است، و خمسه نهایت کثرت است، و ابعد از او از محیط وحدت نیست. چنانچه در محلّ خود مقرّر داشته‌اند، چه کمال و تمامی هر عددی آنست که هر چه در او مدمّج است از نسبت به طریق تفصیل ظاهر شود. مثلاً، کمال «سه» که مخرج ثلث است ثلاثة که امثال ده است، که در او ثلث سه که یکی است و سه مثل او که تسعة است ظاهر شده به صورت تمامی. و کمال «دو» پنج است، چه دو مخرج نصف است و ضعف یک، و درپنج نصف دو که یکی است و ضعف او که چهار است بتمام ظاهر است.

و چون دو بدایت کثرت است، خمسة که کمال اوست نهایت کثرت باشد و نیز از او کمتر و بیشتر به وحدت حقیقی اطلاقی اقرب است، زیرا که به تسعة دائرهٔ هر مرتبه تمام می‌شود، چه بعد از آن عشرة است که مبدأ مرتبهٔ عشرات است و بعد از او واحد جزوحدت حقیقی اطلاقی چیزی نیست، پس خمسة ابعد اعداد باشد از وحدت حقیقی اطلاقی، چنانکه در محلّ خود بیان کرده‌اند.

و از منبّهات است بر این معنی: آنکه تمام اطراف بر عدد خمس واقع‌اند، چنانکه عدد حواس که نهایت سیر ظهوری وجود و بدایت سیر شعوری اوست پنج است، وعدد اجسام پنج است، فلکیات و چهار عنصر، و زمان پنج است فصول اربعة و آن سیّال که راسم امتداد موهوم است که تقدیر حرکات به او

می‌کنند، و اطراف و جوارح انسان که طرف نشأت کونی است پنج است، سر و دو دست و دو پای، و طرف دست اصابع خمسة است. و اسلام که طرف مرتبهٔ شعوری است پنج است، و عدد اکوان سفلی پنج است، چهار عنصر و مرتبهٔ امتزاجی، و کم مثلها. و خواصّ این عدد بسیار است، چنانچه ائمّهٔ کشف در محلّ خود به افادهٔ آن التفات فرموده‌اند، و عدد ثلاثون اوّل اعداد افراد عقود عشرات است، و نسبت او به عشرة نسبت ثلاثة است به واحد.

چون این مقدّمه تمهید یافت گوئیم: که در این کلمه رتبت احصائی اشارت است به بدایت و نهایت سیر ظهوری و شعوری و به سر منزل و محیط سیر شعوری نیز، چه واحد مبدأ سیر ظهوری است، و خمسة که نهایت کثرت است منتهای آن سیر، و هم او مبدأ سیر شعوری و واحد منتهای آن.

و عدد ثلاثون، که کثرت است و بعد از وحدت شعوری، اشارت به محطّ راحل سالک صاحب مقام است؛ چه عارف، بعد از وصول به وحدت برای تکمیل ناقصان و استوا بر عرش تمکین، سیر منعکس به سرحدّ کثرت می‌نماید.

و چون حصول اثر و ظهور کثرت بی تثلیث صورت نبندد، چه لابدّا ست از فاعل و قابل و نسبت ازدواجی میانهٔ ایشان، و سالک را از برای انتظام طرف صورت به حکم قهرمان اسم ظاهر، بعد از عروج به وحدت حقیقی رجوع به عالم کثرت که عالم افعال است می‌باید نمود.

این آن سر کوی بود که اوّل ‌ ‌ ‌ زآنجا به همه جهان سفرکرد

پس ثلاثین اشارت به این مرتبه باشد، و وجه مناسبت بغایت ظاهر است؛ چه این عدد کثرتی است در مرتبت ثلاثة بعد از وحدت شعوری، چنانچه این مرتبه شعور به وحدت حقیقی ذاتی.

كَمٰا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ. مِنهُ بُدِءَ وَإلَيهِ يَعوُدُ كُلُّ شَيءٍ، واللّٰهُ أعلَمُ بِالصَّوابِ
اَللّٰهُمَّ أَرِنَا الحَقَّ حَقّاً وَ ارزُقنٰا اتِّبٰاعَهُ وَ أرِنَا البٰاطِلَ بٰاطِلاً وَ ارزُقنٰا اجتِنٰابَهُ.